CAMILLO TRIVERO

L'OGGETTO DELLA MORALE

SECONDO

GUGLIELMO WOLLASTON

TORINO
CARLO CLAUSEN

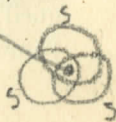
1902

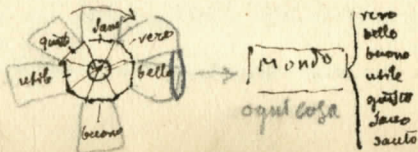
In un mio articolo pubblicato nel luglio scorso sulla *Rivista di filosofia* di Bologna (1) ho avuto occasione di citare e naturalmente di confutare la dottrina morale di G. Wollaston. Ma, poichè non si tratta di uno dei nomi più famigliari al lettore, nè di una delle letture più frequenti, non sarà male, io credo, di ritornarvi sopra un momento e di prendere, ancora una volta (2), in esame la dottrina del filosofo inglese vissuto nella prima metà del secolo XVIII (3). Essa è infatti un esempio singolarmente significativo di quanto scrivevo in quell'articolo: che cioè l'esistenza d'un comune fondo che fa, per così dire, da sostrato agli oggetti della morale, dell'arte, della scienza, dell'economia e del diritto, ha fatto sì che questi varî oggetti fossero più d'una volta scambiati fra di loro e che tutto il linguaggio delle così dette discipline morali fosse

---

(1) *Paralipomeni alla Teoria dei bisogni.*

(2) Cfr. Jouffroi, *Cours de droit naturel*, Paris, 1835, t. II. 24e leçon.

(3) n. 1659, m. 1724.

quindi pervaso da una quantità di sinonimie pericolose, destinate a creare un monte di equivoci e di malintesi.

Ognuno di noi avrà infatti assai sovente osservato che novantanove volte su cento non solo i tre termini, divenuti ormai famosi e noiosi, del bello, del vero e del buono, ma molt'altri ancora come quelli di sano, di giusto, di utile, sono proprio sinonimi. Il che si spiega facilmente non solo in virtù di quelle reali infiltrazioni, diremo così, che si osservano dall'uno all'altro campo di studio, da quello della verità in quello dell'arte o da quello dell'arte in quello, poniamo, della igiene, del diritto, della morale, infiltrazioni mercè le quali realmente v'è tanto di vero nel bello, tanto di estetico nell'onesto, o tanto di sano nel vero e nel bello; ma anche perchè, effettivamente, a chi si mette all'occhio questa o quella lente, quella del vero poniamo, ogni cosa appare sotto quella luce e con quel colore, ogni cosa o bella o sana o nobile o grande o utile o buona appare essenzialmente vera. Certo io non posso credere che se si dice bella qualche cosa si abbia, di proposito deliberato, in mente — salvochè si voglia mentire — una qualsiasi altra idea all'infuori di quella della bellezza. E pel medico che trova *bello* un caso patologico o per un moralista che esalta una *bella azione*, quell'azione e quel caso sono veramente *belli* e null'altro. L'atteggiamento loro è di ammirazione; non

è il caso di discuterne. Ma il fatto è che vi sono per lo meno tante bellezze, quante vi sono bontà e vantaggi, e verità, e via dicendo. *L'approvazione*, in qualunque campo, la si può esprimere col «bene!», ed evidentemente può trattarsi di tutt'altro bene da quello etico; in qualunque campo si distinguono il dritto e il torto, il sano e il malsano, il vero e il falso, quasi promiscuamente. Onde a volere esprimersi con molta esattezza bisognerebbe continuamente soggiungere: falso, intendo dire esteticamente; o buono, intendo dire economicamente; vero, intendo dire, moralmente; ecc....

Il Wollaston è semplicemente caduto in quest'errore: ha definito il vero come andava definito: ma poi, nel calore dell'ispirazîone e del discorso, ha sempre inteso il vero nel senso di idealmente, di moralmente *vero*. Onde la sua dottrina è erronea, ma è istruttiva egualmente, perchè ci fa vedere che cosa diventa la moralità guardata attraverso alla lente della verità e quanto di *vero* ci sia nel bene e qual vero.

II.

La sua teoria il W. la svolse in un'opera intitolata: *Abbozzo della Religione naturale*, pubblicata nel 1722; e la parte che ci interessa è precisamente contenuta nel capitolo I, o, com'egli l'intitola,

Posso guardare una stessa cosa con diverse lenti(s)

Posso guardare una stessa lente(s) con diverse lenti?(s)

nella sezione I[a] del suo libro: *Del bene e del male morale* (1).

Egli è tratto ad occuparsi anzitutto di questa questione dall'idea stessa che si è formata della Religione, « il cui fondamento » per lui « consiste nella differenza che c'è tra le azioni degli uomini e che le distingue in buone, cattive e indifferenti; poichè se vi è una tale differenza, vi ha da essere una Religione e viceversa ». L'idea è geniale, quantunque l'A. non l'abbia espressa intera. Infatti non basta che si possano distinguere e classificare le azioni umane in buone, cattive e indifferenti, *rispetto ad un qualsiasi criterio umano*, perchè vi sia una religione vera e propria. Ma occorre ammettere che simile distinzione abbia il suo fondamento in qualchecosa

(1) Per questo breve studio mi sono valso della traduzione francese che ho trovato alla Biblioteca nazionale: « Ébauche de la Religion naturelle par M.r Wollaston, traduite de l'anglois avec un supplément et autres additions considérables. A la Haye, chez Jean Swart, MDCCLVI ». — L'originale inglese, che ho poscia potuto procurarmi per confrontarlo colla traduzione, è veramente intitolato: « The Religion of nature delineated. London. Samuel Palmer 1726 ». Un « Advertisement » fa noto al lettore che « A few copies of this book, tho not originally intended to be published, were printed off in the year 1722 ».

Infatti la 1[a] edizione (privata) è del 1722; cui seguirono le altre del 1724, 1725, 1726, 1731, 1738, 1750 e 1759.

di eterno e di superiore alla volontà umana, e per dirla schietta, in Dio stesso (1).

La morale religiosa la si ha quando si ammette che certe azioni possano *offendere Dio* e perciò debbano essere fuggite e certe altre possano invece riuscirgli gradite e perciò debbano essere compiute, altre infine gli debbano essere affatto indifferenti, e siano perciò nè illecite nè obbligatorie, ma soltanto lecite; quando si identifica la legge morale colla volontà di Dio, e quando si ritiene che colui il quale opera bene operi per l'appunto secondo questa volontà, sia poi animato a farlo dalla Rivelazione e dal diretto comandamento divino, o da un vago sentimento che gli serve da guida o illuminato dalla ragione con o senza sussidii. In tal caso la moralità consiste nell'uniformarsi a quella legge, che per alcuni è tutta intera nelle sacre carte e nei dettami dell'autorità ecclesiastica (e per questi non c'è bisogno di filosofia); per altri è dettata caso per caso dalla voce della coscienza, ossia dal sentimento morale (e questi sono i sentimentalisti); per altri infine è riposta in questo o quel modo nella Ragione, e questi sono i razionalisti o meglio gli intellettualisti, cui appartiene l'au-

---

(1) Senza Dio, non si può dare infatti vera religione. E l'autore l'ammette; solamente crede di poterla fondare sull'unica base del bene e del male, cioè del vero e del falso, per lui.

tore. Il quale osserva che « per questo si sono fatte tante penose ricerche per iscoprire qualche idea generale o qualche regola a fine che paragonando queste azioni noi possiamo conoscere per loro mezzo a quale specie i nostri atti debbano essere particolarmente riferiti ». Ma trova — e non gli si può infatti dar torto — che gli uomini non si sono guari messi d'accordo nella scelta di questa regola o idea generale. Crede però che ce ne debba essere necessariamente una. E su di questo il lettore ci permetterà per ora di non discutere.

Dopo questo breve preambolo, egli si accinge a proporre la sua, e francamente dice che « gli è sempre parsa così evidentemente vera e nello stesso tempo così afferrabile e semplice, che questa semplicità l'ha, sola, privata, secondo lui, dell'attenzione degli autori ». Ne trova così facili l'uso e l'applicazione, che « se solamente si permette alle cose di esprimersi da sè stesse e nel loro naturale linguaggio, ci si accorgerà con una mediocre attenzione ch'esse manifestano da sè stesse la loro propria rettitudine od obliquità; vale a dire ch'esse daranno facilmente a conoscere se esse sono conformi o no a questa regola che egli sta per proporre ».

Il lettore vedrà in seguito se l'A. stesso potrà lasciare molto facilmente *che le cose si esprimano da sè e nel loro naturale linguaggio*. Per adesso seguiamolo nel suo ragionamento, in cui dice di voler procedere per gradi, ed esaminiamo la sua

1ª Proposizione: « Ogni azione — egli dice — deve essere fatta da un essere capace di distinguere, di scegliere e d'agire da sè medesimo; o per esprimermi in meno parole, deve essere fatta da un agente intelligente e libero, affinchè possa ricevere la denominazione di moralmente buona o cattiva ».

Qui avrei subito qualche cosa da osservare.

Noi abbiamo invece bisogno, mi pare, di un criterio per distinguere sì le azioni moralmente buone dalle cattive, ma indipendentemente per ora almeno dalla volontà più o meno libera, come pure dall'intenzione, di chi le ha compiute. In altre parole, noi non dobbiamo sapere, anzi tutto, se chi ha agito ha deliberatamente fatto il male o il bene, nè quello che per lui era male o era bene; ma vogliamo ricercare che cosa è male e bene in sè, per poterci regolare alla nostra volta, volendo esser buoni, cioè scegliendo liberamente tra i due.

Che se, per ipotesi, quando sapremo già che cosa è un'azione cattiva, si potrà provare che Tizio ne ha commessa una, potremo allora indagare se ne è veramente responsabile, se cioè l'azione è sua, compiuta da lui consciamente, liberamente, in seguito a sua vera determinazione e scelta, o se invece è da attribuirsi a cause esterne operanti su di lui, di cui egli non fu per così dire che l'istrumento.

Dalla costante moralità delle azioni noi possiamo infatti arguire, fino ad un certo punto, quella delle

intenzioni; ma dalla moralità delle intenzioni non risulta necessariamente la oggettiva moralità delle azioni in sè considerate.

Che se dovessimo sempre vedere se l'autore di un determinato atto fu libero o no nel compierlo, prima di giudicare se l'atto merita lode o biasimo, premio o castigo, o se semplicemente vuol esser detto buono o cattivo moralmente parlando, anzi indipendentemente da questo giudizio, verrebbe a mancare l'interesse stesso di farlo, giacchè assai poco ci importa di sapere se altri ha veramente scelto di fare o di non fare, se non in quanto ha per l'appunto scelto di fare il bene o di fare il male, per sapere cioè se è o non è un galantuomo!

Con ciò non si vuol punto negare che abbiano ad essere considerate come veramente morali, cioè moralmente imputabili ai loro autori, quelle azioni che furono da essi compiute in quel modo che si suol chiamare *libero*, ma si vuol semplicemente notare che, indipendentemente da questa moralità soggettiva, vi ha poi una moralità, come dire? oggettiva, che è propria delle azioni in sè, le quali per sè stesse possono essere o non essere buone, secondochè producono buone o cattive conseguenze.

III.

Dopo questa prima proposizione che ha un'importanza secondaria, viene la già ricordata definizione della verità:

2ª Proposizione: « Le proposizioni, che esprimono le cose come esse sono realmente, sono *vere*; ossia la verità è la conformità che è tra le parole o i segni per mezzo dei quali le cose sono espresse e le cose stesse ».

Ricordiamocene.

« Una proposizione che è vera », dice subito dopo l'A. nella 3ª proposizione, « può essere negata, ossia si può negare che le cose siano ciò che sono, con azioni altrettanto quanto con parole o con altre proposizioni espresse ».

Ecco il cardine della sua dottrina. Quello dell'azione è un linguaggio come quello della parola. La parola del resto e il pensiero sono azioni ancor esse. Vi è la sincerità nell'agire come nel parlare. La sincerità è virtù, la menzogna è vizio.

E l'A. s'estende a parlare del linguaggio universale dell'azione, traendo all'uopo i suoi esempi dall'arte drammatica e cercando di dimostrarci — come se ce ne fosse bisogno — che vi sono azioni come discorsi insignificanti, senza mai sospettare che al

lettore possa balenare il dubbio che il criterio di verità e il criterio di moralità non siano punto la stessa cosa.

« Io pongo adunque per massima fondamentale che ogni uomo che agisce come se le cose fossero o non fossero d'una certa maniera, dichiara per mezzo delle sue azioni che le cose sono o non sono di questa maniera, con altrettanta evidenza e maggiore realtà che non potrebbe fare colle parole; e se le cose sono diversamente da ch'egli agisce, le sue azioni contraddicono le proposizioni che affermano che le cose sono come esse sono in effetto ».

Tutto ciò sta bene; ma non si capisce a tutta prima come mai ci abbia a che vedere colla morale; se non in quanto la sincerità delle azioni come delle parole *è una* fra le virtù morali, come per contro è uno dei vizi la *falsità*; ma, s'intende, la sincerità e la falsità volute, volontarie. Giacchè chissà quante volte noi, senza volerlo e senza saperlo, significhiamo colle parole o cogli atti che le cose sono di una maniera mentre sono in realtà in tutt'altra, senza essere perciò immorali. Non per nulla l'A. ha fatto la restrizione contenuta nella 1ª proposizione.

La difficoltà sta tutta nella interpretazione di queste parole. Se Caio, vizioso, agisce secondo la sua natura di vizioso, agisce o no secondo verità? Che se l'A. vuol dirmi che la sua natura di vizioso è contraria alla vera natura e al vero fine dell'uomo, e che la verità della proposizione: « Caio è vizioso » è con-

traria alla verità di quest'altra: « Caio *deve* non esser vizioso », siamo perfettamente d'accordo. Ma qui si vede che l'A. non intende parlare della verità propriamente detta, di quella che ci ha definito, di quella *verità* che è semplicemente un *rapporto* di conformità che le nostre parole possono avere o non avere colle cose, un rapporto cioè tra le cose e la nostra coscienza, anzi la nostra conoscenza; ma realmente ci parla di un'altra specie di verità, vale a dire della verità morale o ideale, che non consiste più nella convenienza tra la realtà e le nostre idee e i nostri giudizî, ma nella presunta conformità tra un ordine ideale o morale e le nostre parole od azioni.

Infatti solo così intendendo la cosa, si può mentire colle azioni come colle parole, perchè altrimenti colle azioni non si mentisce mai a quell'altra verità. Tizio ruba. Ebbene, non è egli vero che ruba, che è un ladro? Egli mentisce, è vero, in quanto misconosce il *diritto* di proprietà del derubato, ma non vede l'A. che per intendere così la cosa, conviene presupporre il diritto e la morale? Sinforosa tradisce suo marito; mente, sì, perchè fa ciò che non deve fare una buona moglie; ma non è forse pur troppo *vero* che molte mogli fanno come lei?

L'A. ha un bel dire, nella 4ª proposizione, che « Nessuna parola o azione di un essere, al quale si possa imputare la capacità di essere moralmente buono o cattivo, può essere buona, se essa non si

accorda con una proposizione vera; vale a dire se essa nega che una cosa sia vera, benchè lo sia ».

Questo sta bene, sempre che si intenda di parlare della verità morale; ogni nostra azione infatti si accorda sempre almeno con *una proposizione vera*, sebbene non moralmente, quella cioè che esprime l'atto, morale o immorale, compiuto: come s'è visto di sopra. Chi ruba può dire: « Ebbene, *io rubo*; non s'accorda forse la mia azione con una proposizione vera? »

« Se è così vero — continua il buon Wollaston — che una proposizione falsa è cattiva..... », interrompiamolo un momento. L' « asino vola » è una proposizione falsa; è però moralmente indifferente... « ne segue che l'atto che racchiude in sè una tale proposizione, o che è come il fondamento di questa proposizione, non può essere buono, perchè questo atto non è altra cosa che la proposizione stessa ridotta in pratica ».

Ma, caro mio, vi sono proposizioni false, come quella citata, che non racchiudono in sè nulla, perchè non hanno senso. L'A. potrebbe dire: « Non sono dunque nè vere nè false, sono senza senso; e non per nulla ho appunto insistito sul fatto che vi sono discorsi e azioni insignificanti ». E sta bene; ma egli è che se Tizio reca in pratica o in atto la proposizione vera: « Tizio è un ladro » la sua azione è moralmente cattiva, mentre quella proposizione è vera.

Insomma, per sostenere logicamente la sua tesi, l'A. doveva dimostrarci:

1° che ad ogni proposizione *vera* corrisponde una azione buona;

2° che ad ogni proposizione *falsa* corrisponde una cattiva azione;

3° che ogni azione, buona o cattiva, non può essere racchiusa rispettivamente in una proposizione falsa o vera.

Il che evidentemente è impossibile dimostrare.

Tutta l'arte può fingere ciò che non è; ma non per questo necessariamente vuol essere giudicata immorale.

L'arte può solo essere giudicata immorale in quanto falsi le verità morali; cioè in quanto presenti come attraente, bello, degno di simpatia e d'amore ciò che effettivamente e moralmente deve solo ispirare antipatia ed orrore. Ma ciò presuppone sempre la esistenza d'una morale; di quella morale che l'autore doveva *fondare*.

L'autore a poco a poco è scivolato a valersi della parola verità in questo secondo senso che abbiamo spiegato, ma ch'egli però non ha definito, nel senso cioè di verità morale. Eccone il primo accenno:

« Le proposizioni che sono vere e che esprimono le cose come esse sono realmente..... » Dio buono!, direbbe qui uno scettico, chi può mai sapere come le cose sono realmente? Ma il guaio è che l'autore

intende propriamente di dire: « come realmente *devono* essere » e continua: « segnano la relazione che è fra il soggetto e l'attributo tale quale è »; fin qui si può ancora dire: « Caio ruba » ed è proprio così, pur troppo! ma l'autore si spiega meglio e seguita: « vale a dire che l'attributo è o negato o affermato dal soggetto, *secondo la natura di questa relazione. Di più questa relazione è fissata e determinata dalla natura delle cose stesse* ».

E basta! se allora dobbiamo intendere la cosa così, siamo d'accordo senz'altro! La parola « vero » diventa, lo concedano o no la logica e la lessicologia, sinonima di « buono ». Ma *à quoi bon?* perchè sostituire arbitrariamente una parola ad un'altra? il farlo non vale a nulla. Il sostituire infatti alla parola « buono » la parola « vero » o la parola « bello » o la parola « santo » o la parola « utile », e via dicendo, non è spiegarci che cosa sia il buono. Una parola raramente può essere spiegata da un'altra parola. Solo nel caso di sinonimia, perfetta o quasi perfetta, la cosa è possibile; quando cioè le due parole vogliano dire foss'anco in due lingue diverse, l'una antica, l'altra moderna; l'una nobile, l'altra volgare, la stessa cosa: caparbio e testardo s'equivalgono finchè capo e testa vogliono dir la stessa cosa. Ma qui non si tratta di ciò: bisognerebbe dimostrare infatti che il rapporto di bontà è identico a quello di verità. Per spiegare la parola « buono » bisogna

trovare qual'è la relazione costante in cui si trovano le infinite e svariatissime cose, che diciam buone, colla nostra coscienza; e veder poi se con questo si sarà definita o chiarita l'intima essenza della bontà morale, e se non sarà ancora il caso di distinguere e differenziare, fino a che si sia chiarito che cosa è la « vera e propria bontà etica ».

Altro che scambiarci le carte in tavola!

Certo che se, per verità, si viene a poco a poco ad intendere la *natura*, gli è un fatto che tutti i peccati contro la verità o contro natura saranno decisamente peccati morali. Ma gli errori di computo che fa una innocente bambina, la quale studii di mala voglia l'aritmetica, sono essi veramente e seriamente immorali? Le sballate dottrine d'un filosofo che non ha mai avuto l'onore di veder neppure una sola volta in faccia, neppure in sogno, la verità, possono essere sì immorali, ma bisogna prima che abbiano una certa fortuna, che non è sempre in suo potere di dar loro! Eppoi allora entriamo « nell'immoralità involontaria » che l'autore ha voluto esclusa.

IV.

Fatte però queste riserve, non nego che l'opera del Wollaston sia in certo modo ispirata alla verità, o almeno a qualche bella ed utile verità; e riconosco facilmente ch'egli fu in buona fede e dev'essere stato,

come dice la prefazione del traduttore, un gran brav'uomo. Il suo errore è un equivoco. All'infuori di ciò, si sente che egli è un uomo che adora la verità, al segno da credere che tutte le virtù morali si possano ridurre a questa della sincerità; e se ciò non è proprio esattamente vero, certo è vero in gran parte. L'uomo sincero offre senza dubbio una forte garanzia di essere anche buono; almeno è buono in quanto è sincero. Ma s'io colla massima sincerità confesso le mie colpe, cesso forse di averle commesse? Sicuramente che la confessione accompagnata da un pentimento sincero (quanto difficile) è un'eccellente espiazione. La Chiesa che l'ha compreso — qualunque possano essere in pratica i difetti e le colpe dell'istituzione — ha dimostrato, a mio avviso, un fine accorgimento morale. Ma le colpe restano; il male spesso non si cancella colla confessione. Ha un bel confessare il giovane che ha fatta madre una fanciulla di onesta famiglia, ma la confessione per sè non rimedia al male.

Tuttavia la sincerità è certo una gran virtù. Se poi inoltre, scivolando, al modo dell'autore, dall'uno all'altro senso della parola verità, cominciamo a considerare non più il rapporto tra le cose e la nostra conoscenza, ma i rapporti tra le cose stesse, e cominciamo ad ammettere che questi rapporti siano fissi e che di talune cose siano determinati *dalla natura* (frase in verità assai vaga ed incerta) i *fini* e gli *usi* e che mentisca chi non ottempera a quei taciti

ordini della natura e torce le cose a servire ad altri fini ed altri usi da quelli *voluti*, allora ancora siamo perfettamente d'accordo. Basti un solo esempio: quello dei così detti peccati *contro natura*. Chi vi cade pecca contro la verità, nel senso spiegato dal buon Wollaston, perchè tratta certe cose come se fossero ciò che non sono, o come se non fossero ciò che sono! Ma ognuno vede che questo è un senso tutto speciale della parola verità. La verità che s'intende qui l'autore non è la nostra, cioè la verità umana o *relativa*, ma la verità assoluta e divina; non la verità che è tra le cose e noi, ma la verità che è nelle cose stesse, non la verità logica, ma la verità morale; ma ancora in questo senso verità e bontà sono sinonimi; ed egli non ha fatto che spiegarci una relazione di più tra *vero* e *buono*, ma non ci ha mostrato l'intima essenza della bontà. E non si può farlo. Ecco la sua scusa. La filosofia rappresenta assai più uno sforzo che una forza. In una certa maniera si potrebbe dire della filosofia rispetto alle altre scienze, che stanno più terra terra, quello che i retori di un tempo dicevano del « sublime, » confrontato al semplice « bello ». La filosofia arriva a fare intravedere certe cose, di quando in quando; percorrendo rapidamente la scala dell'induzione, giunge a farci balenare dinanzi agli occhi una luce improvvisa, che, al pari d'un fugace lampo, illumina tutto intorno il mondo delle nostre conoscenze, ma poi ci ripiomba nelle tenebre più fitte di prima.

V.

Ma torniamo al nostro autore.

« Se vi è un Essere supremo » egli ci dice, dimenticandosi che, scrivendo un abbozzo di religione naturale, avrebbe dovuto dalla necessità della distinzione del bene dal male risalire ad una finalità e quindi ad un principio supremi, e non discendere da una semplice ipotesi alla affermazione del bene e del male, « se vi è un Essere supremo da cui dipenda l'esistenza del mondo, e se non esiste niente in questo mondo di cui quest'Essere non cagioni o permetta l'esistenza e se ne seguita che confessare che le cose sono come sono, è confessare che ciò che egli cagiona o almeno ciò che permette è così cagionato e permesso; fare questa confessione è prendere le cose com'Egli le dà; è entrare nella sua maniera di reggere il mondo; è sottomettersi alla sua volontà rivelata nei libri della natura » (si tratta dunque qui d'una specie di rivelazione naturale); « e fare queste cose, è uniformarsi alla sua volontà ».

Bisogna riconoscere, per ragioni di giustizia, che in questo I° capitolo tutto ha valore di ipotesi per l'autore, anche ciò che in seguito positivamente affermerà. Gli è ch'egli vuole sbrigarsi il campo e crede di poter trattare la questione del bene e del male, indipendentemente da ogni altra. E in ciò natural-

mente si inganna. Si può trattare così, indipendentemente, la questione del bene e del male *relativi*, riferendoli semplicemente ai bisogni, ai desiderii, alle esigenze, alle condizioni, così dell' individuo come della società, ma non già il problema del bene e del male assoluti. Ora la prima questione poco importa alla morale religiosa, cui è anzi estranea affatto o cui può essere considerata come estranea, finchè almeno non si subordini o in qualche modo si colleghi il relativo all'assoluto (problema filosofico per eccellenza); non così la seconda, che è, o cui si riduce la vera trattazione del nostro autore.

Egli non poteva contentarsi qui di una semplice ipotesi, nè ritardare una simile discussione — la questione è tutta lì: « se vi è quest'essere che permette, proibisce, o comanda quanto accade quaggiù »; come più tardi, egli non può aggiornare la questione del *dovere*, giacchè questa gli si impone. I presup posti della morale assoluta, di cui egli vorrebbe sbrigare il campo, per fondarla a suo modo senza di quelli, non può scartarli, e vi inciampa dentro ad ogni passo.

Invano egli cerca di salire dalla verità a Dio, ma la verità « rivelata nei libri della natura » non può essere che « finalità » e la « finalità » suppone un disegno, una volontà, un bene in sè, insomma, Dio!

Dalle sue parole traspira la sua convinzione; ma filosoficamente le sue parole equivalgono a queste

altre: « Insomma, bisogna fare il bene. Chi fa il bene *sente* di fare il suo dovere e ne è tutto contento ». In fondo le sue parole non hanno maggior valore di quelle dei sentimentalisti.

Ma per venire a ciò, tanto valeva cominciare coll'affermare l'esistenza di Dio, definire buono ciò che è conforme alla sua volontà, e dichiarare infine che questa volontà si rivela pure in un modo naturale. Anche i teologi ortodossi — credo - gli avrebbero dato qualche ragione.

La difficoltà sta appunto nel sapere ciò che Egli cagioni e ciò che permetta; ciò che Egli vuole e ciò che non vuole; o per lo meno il Wollaston avrebbe dovuto riconoscere che in ciò la verità intesa nel comune senso della parola ci aiuta assai poco.

Ciò che è vero è in fondo ciò che *è*, o almeno *è per noi*; ora, purtroppo, è per noi anche il male. Dunque ciò che *è vero* non può essere per ciò solo e sempre *buono*.

Ma l'autore avrebbe potuto sottilizzare: il vero è ciò che *è*, non soltanto ciò che esiste. Il male esiste ma non è. E sarebbe andato più che mai d'accordo coi teologi. Ma sarebbe del pari rimasta intatta la difficoltà di sapere che cosa è veramente e che cosa esiste soltanto. E ad ogni modo questa non sarebbe più la verità che ci ha definito.

Ora io non dico — lo si noti pure — che noi manchiamo in modo assoluto di qualsiasi criterio del

bene e del male, che non possiamo in nessun modo scrutare quali siano i veri fini della natura — come ritiene l'assoluto pessimista — ma dico solo che non abbiamo però un criterio assolutamente sicuro, e che in ogni caso non è più sicuro criterio quello della verità che quello della utilità o della bontà o della bellezza. Il nostro criterio è relativo; ma col Leopardi ritengo che così *deve* essere. In qualche punto dei suoi pensieri, che non riesco subito a trovare, il Leopardi ha infatti delle bellissime considerazioni sulla nostra relativa e progressiva conoscenza del principio divino e quindi anche della verità divina, e quindi della moralità, e della giustizia che si vengono progressivamente attuando nel campo del contingente e del relativo (1). Qualora fossimo in possesso della

---

(1) G. Leopardi, *Pensieri di varia filosofia e di bella letteratura*, vol. III, pag. 280 e segg.:

. . . . . dal che non bisogna concludere ch'egli (parla di Dio) ci si è manifestato tutto intero, come noi crediamo. Errore non insegnato dalla religione, ma da' pregiudizi che ci fanno credere assoluto ogni vero relativo . . . . .

. . . .

. . . . . Da ciò che si è detto della legge pretesa naturale risulta che non vi è bene nè male assoluto di azioni, che queste non son buone o cattive, fuorchè secondo le convenienze, le quali sono stabilite, cioè determinate dal solo Dio, ossia, come diciamo, dalla natura; che variando le circostanze, e quindi le convenienze, varia ancor la morale, nè v'è legge alcuna scolpita primordialmente ne' nostri cuori;

assoluta verità, e fossimo proprio sicurissimi del bene e del male, chi vorrebbe ancora peccare? Sarebbe persino scemato il merito della virtù. La virtù consiste appunto nel resistere a tutte le lusinghe del vizio, perchè si ha *fede* che sia vizio, e si *vuole* ardentemente fuggirlo, anche se questa fede è *nuova*; e la virtù è naturalmente relativa al grado delle conoscenze d'ognuno intorno al vizio e alla virtù, al male e al bene.

Per il Wollaston era male tutto ciò che offendeva la verità; per altri è ciò che è contrario a natura, o magari al buon senso; per altri ancora è ciò che perturba l'animo, o che è disgustoso e brutto; per questi è ciò che disonora, e per essi la moralità consiste tutta o quasi tutta nel cosidetto punto d'onore, più o meno ben inteso; per quegli altri è ciò che offende la legge, sia pure la legge positiva, od anche

che molto meno v'è una morale eterna e preesistente alla natura delle cose, ma ch'ella dipende e consiste, ecc. . .
. . . .
. . . tutti dicono che il cristianesimo ha perfezionata la morale (ciò stesso vuol dire ch'ella non è dunque innata). Mutiamo i termini. Non l'ha perfezionata ma rinnovata, cioè perfezionata solo relativamente allo stato in cui la società umana era ridotta e da cui, quanto al sostanziale, non poteva più tornare indietro, come non ha fatto. Allora divenne conveniente la *nuova* morale, ossia la legge di Cristo, ...
. . . . . legge che ha fatto illecito realmente ciò che prima era lecito, e viceversa, ... ecc. . . . . .

la comune consuetudinaria legge del rispetto umano. Ebbene, saranno errori, saranno vedute ristrette e criticabili sotto l'aspetto filosofico e scientifico; ma come sarebbe male il togliere d'un tratto queste norme di condotta, senza essere in grado di sostituirvi nulla! La buona educazione morale consiste nell'opportuna e armoniosa azione di tutti quegli influssi e di altri ancora. Dall'igiene, dall'economia, dalle ragioni del galateo (1) persino, del vivere sociale, trae ispirazioni la buona morale; dalla natura corporea e dal mondo storico intellettuale, da ogni cosa, e non voglio esclusa nemmeno tra le altre sorgenti io, libero pensatore e tutt'altro che uomo di partito, neppure la sorgente religiosa. Se infatti la morale si giova dei pratici consigli dell'igiene, delle ragioni politico-sociali, delle conclusioni dell'economia, e delle idee di pratica utilità e di vantaggio, non per tanto la morale vuol essere fatta consistere tutta in ciò. La morale è una delle più belle espressioni (nemmeno dunque la sola) (2) di un rapporto che non è solo di uomo a uomo o dell'uomo colla natura fisica circostante, ma tra l'umanità e qualchecosa dinanzi alla quale l'umanità stessa

(1) Cfr. *Tra il Galateo e la morale*, un mio articolo pubblicato in *Rivista d'Italia*, fasc. 9 dell'annata 1900.

(2) La grande arte, ad esempio, arriva talora ad esprimere nei modi suoi proprii questo vincolo di fratellanza che è tra tutti gli esseri, quest'elemento universale oltre-umano.

deve confessarsi inferiore. A tutte le altre ragioni v'è modo di rispondere, e tutte le altre obbligazioni non sono morali veramente; questa sola è l'obbligazione morale.

Alle ragioni dell'igiene si può opporre: Ebbene, io son disposto a soffrire; non m'importa nè di ammalarmi nè di morire. Alle ragioni umanitarie: Che mi cale del genere umano? io non amo i miei simili; io sono e voglio essere egoista. Alle ragioni dell'utile: L'utile non mi tocca; non mi va il vostro ideale dell'ordine, di una vita assestata economicamente. Alle ragioni dell'amore, dell' odio, alle convenienze tutte, ci è modo di opporre gusti a gusti, giudizî a giudizî, verità a verità. Ma sentiremo sempre che tutte quelle risposte sono altrettante eresie, altrettante ribellioni a un ordine che non dipende da noi, e cui, quando ci sentiamo buoni, è forza inchinarsi. Dunque? dunque le ragioni dell'igiene, dell'estetica persino, del galateo, dell'utilità, e via dicendo, sono sante in quanto sono *anche morali*; la felicità e il benessere sono legittimi in quanto in fondo sono *anche* premî della virtù e del bene: ci si consiglia l'utile nostro, in quanto ci persuade *anche* a compiere il nostro *dovere*; ma la morale è tutta lì nel dovere; il bene morale è quel bene che *dobbiamo* compiere, qualunque sia la ragione che ne possiamo dare (1).

---

(1) Questo era, mi pare, il concetto che si formava anche il Mazzini del dovere morale e della religione del dovere;

VI.

L'autore vuol bensì mettersi in guardia contro le false interpretazioni della sua dottrina, o, come sarebbe meglio dire, contro quelle rovinose. Ma non ci riesce del tutto.

---

non voleva ad ogni modo subordinato il dovere all'utile, neppure sociale, alla felicità, al benessere, o ad altro; ma lo voleva posto assai in alto, al di sopra, quasi, delle contingenze umane.

Questo punto è troppo delicato, per non farvi seguire due parole di spiegazione.

Sono io dunque un avversario della morale indipendente? Indipendente deve essere la filosofia o la scienza *della* morale; ma si può forse provare che *la morale* siasi venuta svolgendo sin qui indipendentemente dalle dottrine religiose? Potrà la morale emanciparsi da questa o quella positiva confessione, ma può emanciparsi del tutto da ogni considerazione religiosa? Certo lo può, ma solo la morale relativa; questa però lascia irresoluto il problema, che è in fondo di natura filosofica. E per quanto la *morale filosofica* possa benissimo non aspirare nemmeno, anzi sfuggire al titolo di morale assoluta, deve ciò non per tanto tentare almeno la soluzione del problema delle relazioni tra l'assoluto e il relativo, non foss'altro nel modo ingegnoso che balenò in un giorno del 1821 alla mente di Giacomo Leopardi (cfr. la nota a pag. 23). Per me resta assodato il fatto che la morale è opera umana (cfr. Solari, *Il problema morale*, Torino, Bocca, pag. 203), anzi, come ebbi più volte ad esprimermi, una delle produzioni umane, come l'arte, la religione stessa, la scienza,

Egli scrive:

« Io non vorrei che si desse una cattiva interpretazione a ciò che io ho detto riguardo le azioni dei

la filosofia, la civiltà tutta quanta. Il *bene morale* ne è l'oggetto o la materia; la *coscienza morale* il soggetto o la forma. Il concetto del « bene morale » si viene determinando a poco a poco, e *varia* progredendo. La coscienza morale è complessa: non è data dal senso nè dall'intelletto presi isolatamente, ma è sentimento e intelligenza insieme, e da tutte le altre forme di coscienza (la religiosa, l'estetica, la logica...) trae vitale nutrimento.

S' io potessi accettare senz'altro l'opinione di coloro che fanno della religione uno spauracchio di cui i potenti d'ogni tempo si sono abilmente serviti in danno dei deboli, mi sarebbe facile troncare ogni legame tra la morale e la religione. Ma così non è. Qui non si tratta nemmeno di una affermazione o di una negazione, di fronte alla quale anche il positivista si arresta; si tratta di un puro calcolo di storica probabilità. È possibile che muoia la religione sotto qualsiasi forma? L'« evo scientifico » annunziato dal positivismo comptiano si avvererà mai? È nella natura della scienza di escludere la fede? E fintantochè durerà una religione sotto qualsiasi forma, fintantochè il *sentimento della nostra inferiorità effettiva* ci farà considerare come superiore anzi come supremo un altro principio da quello umano, sia poi questo la Natura o l' Idea, l'Infinito, l'Assoluto, o, più schiettamente, Iddio, fino allora saremo tratti a domandarci: Ma in che relazione sta quanto *noi* riteniamo buono e come tale ci sforziamo di attuare con quel principio supremo, con la legge stessa dell'universo, se ve ne ha una? Questo è il problema filosofico in morale.

tristi. Io non dico punto che sia conforme alla volontà di Dio che il male ch'essi fanno sia fatto, vale a dire, ch'essi facciano un cattivo uso della loro libertà; ma io dico che è una cosa conforme alla volontà di Dio il confessare che questo male è stato commesso; vale a dire, che noi agiremmo contro la sua volontà negandolo ».

Questo passo è degno di essere preso in considerazione. Da esso parrebbe risultare che l'autore ha in mente non già la verità o la falsità dell'atto moralmente giudicabile, ma la verità o la falsità del *giudizio morale* corrispondente. Le due cose sono alquanto diverse fra loro. Non si tratterebbe adunque di giudicare della moralità o della immoralità di una azione dalla *verità* della proposizione che la esprime: (Tizio ruba, la tal moglie tradisce suo marito) ma dalla verità della o delle proposizioni che l'atto *implica* in sè.

Così chi ruba, ad esempio, dimostra col suo atto che stima la roba altrui come sua propria; chi tradisce dimentica che la sua libertà è vincolata. Ma queste proposizioni non sono morali od immorali, in quanto siano vere o false (è perfettamente vero che chi ruba prende ciò che gli fa comodo senza rispettare i diritti altrui; e che chi tradisce agisce come non dovrebbe agire); ma in quanto queste proposizioni sono dei giudizii immorali, implicando il diritto di non rispettare i diritti altrui, la libertà di

non compiere il dovere. Ma il diritto e il dovere restano sempre intatti. E neanche con questa interpretazione benevola, la dottrina del nostro autore si salva.

Tuttavia era onesto il dire che alloraquando noi ribattiamo all'autore: « Tizio ruba, ecco una proposizione *vera*, e non per tanto un'azione immorale »; quando il Jouffroy stesso replica: « Io avveleno un tale con l'arsenico; certo commetto un delitto; eppure quest'atto è conforme a parecchie proposizioni vere, tra le altre a questa: « che l'arsenico avvelena »; quando gli rispondiamo così, noi gli diciamo appunto quello che egli non voleva gli si dicesse, contro di cui credeva di essersi messo abbastanza in guardia. Non è conforme alla volontà divina, cioè com'egli in fondo intende la cosa, alla *vera verità* che *Tizio rubi*, che *Caio avveleni*; ma è certo contrario alla verità vera che noi troviamo lecito il rubare, e l'avvelenare. Cioè sempre egli ha in mente che il bene è la verità morale. Ma questo non ha mai detto.

Intendendo in tal modo il suo pensiero, è forza riconoscere che vi sono nel suo libro passi veramente ispirati; e si può penetrare meglio lo *spirito* di questi passi. Certo la menzogna è bestemmia. E l'autore ha ragione quando dice che il non confessare che le cose sono come sono, è altrettanto empio quanto il dichiarare: « Le leggi della natura sono mal fatte; io non mi curo di esse nè delle loro conseguenze; quando

mi piaccia, l'esistenza è per me non esistenza », e via dicendo. C'è del vero; ma le leggi della natura, anzi « la legge morale » che qui l'autore evoca, non è la verità. Ecco l'equivoco.

Certo la violazione del principio di *identità* e di *contraddizione*, se è sempre un errore logico, *può anche* avere conseguenze morali; *può anche*, non ha.

« Se si considerano queste verità come eternamente sussistenti nello spirito divino, spirito a cui esse sono sempre parse vere, e che non differisce punto da Dio stesso (1), ne risulta che negare queste verità è non solamente agire in opposizione del suo governo e della sua sovranità, ma ancora della sua natura », ecco che l'autore, mosso dalla verità comune ed umana, consistente in un puro rapporto di convenienza o di conformità tra lo stato delle cose e la nostra idea di esse, effettivamente è arrivato alla verità eterna che è ben altro, che non è più un rapporto, ma un'entità metafisica, ben difficile a determinare.

« Trattare di proposito deliberato » grida l'autore col calore d'un apostolo « le cose come se fossero ciò che non sono è la più grande assurdità possibile; é rinunziare ad ogni sentimento di verità, rovesciare tutte le scienze, negare nettamente l'esistenza d'ogni

(1) L'A. è costretto ad una nuova ipotesi, del genere della precedente. Cfr. pag. 20.

cosa, niente può essere vero, niente esiste se le cose non sono quello che sono ». Anche il nostro Rosmini in fondo, ma con una formola assai più compiuta, ha detto: « Riconosci l'essere nell'ordine suo ».

Il negare praticamente il principio di identità può dunque essere un'azione immorale; ma vi sono azioni pazze, assurde che sono moralmente indifferenti. Se, come dice il Jouffroy, un pazzo crede di scaldarsi col ghiaccio non commette certo un delitto: finchè non si fa del *male*, ad altri o a sè, non c'è immoralità. « Temer si dee di sole quelle cose.... ». Quante contraddizioni al vero, in questo senso, non ci sono nella moda, senza che tuttavia vi sia sempre offesa al buon costume! Quante assurdità che sono moralmente tollerabilissime! « L'assurdo e bel costume dell'Ussaro » come scrive il Michelet nella *Storia di Francia* « che porta pelliccie per non servirsene », è forse immorale? Ciò che si conserva, dopo molto tempo che è diventato inutile può riuscire ridicolo, ma non sempre è immorale, o lo è in un grado così tenue, che non mette conto di occuparsene.

Viceversa, nulla di più schietto che il costume adamitico, eguale del resto a quello della verità istessa, e ciò nonostante è indecente.

Con tutto ciò l'autore si sfoga a parlare con eloquente sdegno della rivolta che sente in sè offendendo la verità; e poichè questo suo amore alla verità è comunicativo, per questo il suo libro è altamente morale.

Anche per altro, del resto:

« Ci sono certi fini ai quali la natura delle cose e la verità ci obbligano a tendere; » qui sì l'autore era su un terreno più solido « e se noi manchiamo di farlo, la nostra ommissione è contraria alla natura ed alla verità. Se un uomo non si augura di evitare i mali che gli possono accadere; se non desidera d'essere felice, egli nega ad un tempo la natura in generale e che la natura e la definizione della felicità in particolare siano ciò che esse sono ». C'è molto di vero. Quando, a certe domande stringenti, per affrontare audacemente l'avversario senza tuttavia meritar la taccia di illogici, si risponde: « Ebbene! io non mi curo di essere felice! » o che vale lo stesso: « A me non importa più nulla di nulla! », se ne sente rimorso come d'una bugia! Certo il bene è ciò che risponde ad un buon fine; cioè a un fine *vero*, ma non nel senso che semplicemente esista ma che debba esistere, che non solo *è*, ma abbia ragion di essere.

Giustamente il Wollaston condanna l'« inazione » ; l'uomo è destinato all'attività, di qualunque sorta essa sia; ma l'attività è un bene, non perchè è una proposizione vera che l'uomo debba essere attivo — è vera senz'altro — ma perchè *deve*. Il Wollaston cammina per così dire sull'orlo d'un campo, donde si vede *anche* ciò che c'è in quel campo, ma senza che si possa dire ch'egli vi ha veramente posto il piede.

VII.

Opportunamente l'autore medesimo nota la difficoltà di sapere quali siano i mezzi di raggiungere il doppio fine della conservazione e della felicità.

« La nostra ignoranza della vera natura delle cose, delle loro operazioni e dei loro effetti in un mondo così sregolato e così pieno di confusione, congiunta all'ignoranza di gran numero di incidenti che possono facilitare o rompere le nostre misure, quest'ignoranza ci priva della certezza che dovremmo avere in queste materie ». Ma anch'egli non si spaventa perciò nè cade per questo nell'assoluto scetticismo. Guai a noi se s'aspetta la manna dell'assoluto! « giudichiamo il meglio che possiamo; facciamo egualmente ciò che per noi si può fare; la nostra negligenza sarebbe ancora un'ommissione colpevole ». Queste parole mi paiono piene di buon senso. L'ignoranza dell'assoluto serve di scusa a troppi svogliati e poltroni; la vera divisa dell'uomo attivo è quella di un mio amico attivissimo: « il meglio è nemico del bene ».

Mi pare poi ancora che si possa scagionare il buon Wollaston dall'accusa che gli muove il Jouffroy nella citata analisi della sua dottrina. Egli osserva presso a poco che secondo questa teoria che identifica il bene col vero, il male col falso, si viene a escludere ogni gerarchia tra le virtù; quasi che le verità fossero

tutte uguali e gli errori del pari. Il che non è; se vi sono verità assolute e certissime, e se vi sono proposizioni che debbono essere necessariamente o vere o false, ciò non pertanto la verità può avere più gradi, sempre, beninteso, la verità umana e relativa. Comunque sia di ciò, l'autore s'è ben curato di mettere in rilievo i varî gradi della immoralità, sempre dal suo punto di vista, s'intende.

« S'io non do nulla a un povero, non vuol dire ch'io non *riconosca* che è povero; ma *s'io non do mai nulla a nessun povero*, offendo la verità, non riconoscendo che la mia e la loro condizione sono quello che sono ».

Così non importa per lui che le preghiere si dicano in questo o quel modo; ma sì gli pare che importi di pregare e adorare talvolta. E distingue le omissioni totali dalle omissioni parziali.

Qui gli scappa fuori suo malgrado la parola *dovere* e quasi se ne scusa:

« Parimenti una negligenza generale e notoria, quantunque non intiera, di questo *dovere* (parla del dovere di adorar Dio), *permettetemi* di chiamarlo così... ».

Il buon traduttore si crede tosto in dovere di avvertirci che « l'auteur ne doutait pas que ce ne fût réellement un devoir; mais il ne veut pas l'appeler ainsi que quand il aura prouvé que c'en est un.... »; ma il lettore vede bene che questa parola non gli è

sfuggita senza la sua buona ragione. Gli è che l'autore nostro deve aver fatto un bello sforzo su di sè medesimo, per non lasciarsela sfuggire, tal quale, anche prima; e, come ben dice il Jouffroy, ha scelto con somma cura i suoi esempi.

Del resto anche verso il buon traduttore bisogna essere giusti. Infatti a questo punto della trattazione non regge più, e in una lunga nota fa tutta una rispettosa confutazione dell'autore che riassumeremo così:

« Non facendo l'elemosina a un povero io non nego mica che sia povero, nego bensì il *dovere* di soccorrerlo... ».

Ma è inutile ribadire le cose già dette. L'autore ci viene impartendo una bella lezione di metodo, sulla necessità di guardare bene le cose da tutti i lati, ma non può fare che sempre, in tutti gli esempî che porta, si tratti eternamente di questo: di mali che sono mali, perchè sono la negazione di un diritto e di un dovere, senza che ci abbia a che vedere la *verità,* se non in quanto il *diritto* e il *dovere* sono verità anch'esse, dell'ordine morale.

VIII.

L'A. termina con un rapido esame delle altre dottrine riguardanti il bene e il male, nella convinzione che la sua è naturalmente la migliore.

« Vi furono persone abbastanza stravaganti per negare assolutamente che vi siano tali enti morali (parla del bene e del male). Ma consta da ciò che abbiamo detto che è almeno assicurata l'esistenza di un bene e di un male morale, quanto è quella di un vero e di un falso ». Non so se consti da quanto ha detto: egli li ha confusi, ecco tutto; « e ci siamo inoltre assicurati che vi è tra bene e male una differenza così naturale e così immutabile com'è quella che si incontra tra il vero e il falso: *questa differenza essendo la stessa in fondo* ». La differenza è infatti in fondo la stessa: bene e male, onesto e disonesto, vero e falso, logico ed illogico, sano e malsano, lecito ed illecito, legittimo ed illegittimo, sono altrettante coppie di contrarî. Ed ognuna rappresenta un possibile rapporto, positivo e negativo, tra le cose e noi; un rapporto di convenienza o di ripugnanza tra le cose e certe nostre *aspettazioni* o certi nostri bisogni. Ma questi bisogni, pur essendo in fondo tutti bisogni egualmente — e in ciò sta la sola ragione dei possibili scambi e delle facili confusioni — sono però tra di loro specificamente diversi; talchè altra è l'aspettazione logica da quella estetica o da quella etica; e differenti sono per conseguenza i giudizî logici da quelli estetici ed etici. Questo l'autore non ha abbastanza avvertito.

« Altri riconoscono in verità che vi è realmente un bene e un male morali; ma occorre loro, dicono,

un modello, un certo segno al quale poterli riconoscere. Gli uni pretendono d'aver trovato la regola, colla quale le nostre azioni devono accordarsi, per mezzo della quale si può bene distinguerle tutte... »; l'autore però li giudica un po' alla spiccia : « ma ciò che hanno avanzato è falso, o non è abbastanza bene fondato ; o non è abbastanza alla portata del nostro intelletto, o non è abbastanza chiaramente espresso nè abbastanza certo, o... » dichiara con un po' di quella presunzione che è naturale nei filosofi, che sono dalle tendenze stesse essenziali del loro ingegno portati alla generalizzazione, alla riduzione, anzi all'unificazione « o... dice, può infine essere ridotta *alla mia regola in tutto ciò che c'è di vero* ».

« Quelli che pretendono che niente è buono se non ciò che essi chiamano *onesto* » non fanno — ha ragione in questo l'autore — che sostituire la parola *onesto* alla parola *buono*, esattamente come fa lui col *vero*. « Ma ci spieghino un po' » esclama egli con tono di sfida « che cosa è questo onesto ! » È un fatto che egli dà la definizione del *vero*, ma è parimenti un fatto che mentre *onesto* è sinonimo di *buono moralmente*, non si può dire altrettanto del vero.

« Quelli che fanno consistere il bene a seguir la natura, dicono la verità, se intendono per questa espressione che bisogna agire conformemente alle *nature* delle cose ; vale a dire trattare le cose come essenti ciò che esse sono nella natura o per rap-

porto alla verità » : e, sottintende l'autore, hanno ragione perchè la loro dottrina si riduce alla sua; ma è piuttosto il contrario! La dottrina del Wollaston è solo vera quando la si intende così, che bisogna rispettare la verità, nel senso che si deve agire conformemente alle *vere nature*, cioè ai *veri fini* delle cose; e non torcerle ad *altri fini* illegittimi. Ma quali son essi questi fini? Non dico che si possa rispondere a questa domanda, ma se non vi si può rispondere, tutti i moralisti si trovano press'a poco nelle stesse condizioni. « Ma » scrive ancora il nostro autore « questo non sembra essere il loro pensiero: s'essi vogliono dire con ciò che un uomo deve seguire la tendenza della sua propria natura (e, aggiungiamo noi, in ciò ci sarebbe senza dubbio e per lo meno una *certa sincerità*); non essendo, ahimè! questa natura semplicemente ragionevole, ma avendo l'uomo una parte di sè comune ai bruti, essi gli danno una guida assai mal sicura! »

Trova più preciso il pensiero dei puri razionalisti, che pongono la retta ragione a guida morale. È una verità costante che tutto « ciò che può sopportare l'esame ed evitare la censura della diritta ragione è giusto »; ma, osserva, questi ancora convengono con lui, giacchè questa ragione non è altro che la verità stessa; non bada però che egli stesso è costretto a distinguere la retta dalla storta ragione, la verità vera dalla falsa verità...; pare una contraddizione nei ter-

mini, ma così è. È l'eterno problema dell'opposizione — è dessa conciliabile? — tra il relativo e l'assoluto, tra il contingente e l'eterno; problema essenzialmente filosofico, che, ritengo, non può essere evitato in morale.

Fa però, con una certa acutezza, osservare che noi non dobbiamo solo avere un tenero e religioso riguardo alle verità così dette *di ragione*, ma ancora alle *verità di fatto*, che percepiamo coi sensi. Onde la sua morale si annuncia forse più umana e più larga di quella dei più rigidi razionalisti.

Confuta parimente il sistema dei sensisti, e dei sentimentalisti, che si fondano su pretesi principî innati, che non sono altro per lui che le impressioni ricevute dall'educazione. I sentimenti del genere umano non sono nè sì uniformi nè sì costanti perchè noi possiamo fondare sicuramente su di essi una distinzione così importante come quella tra il bene e il male. Ed ha indubbiamente ragione; ma non considera quanto i *sentimenti* e *giudizî* sono tra loro collegati, e come la mutabilità ed incertezza dei primi rivelino la varietà e la soggettività dei secondi, e come, se è vario il sentimento, è quasi altrettanto varia in pratica la *logica* delle persone: basta assistere ad una qualsiasi seduta, in cui siano in giuoco varî interessi, per assicurarsene. L'avvocato e l'oratore fanno altrettanto assegnamento sulla variopinta ragione quanto sul mutevole sentimento degli astanti.

L'unico vero giudice morale è la coscienza morale, cioè l'elemento intenzionale, cioè il sincero proposito di volere non solo giudicare ma sentire rettamente, il costante ossequio a quel vero che è anche buono, la religiosa disposizione dell'animo verso quel fine che si ritiene onesto e buono. Forse ancora queste mie parole sarebbero parse « alquanto vaghe » al buon Wollaston, ma, purtroppo, è un po' difficile il formularne di più esatte.

Ha poi buon giuoco l'A. di fronte agli edonisti, e s'abbandona a considerazioni parecchie sulla varietà e sulla soggettività dei *piaceri*. Tralascia però d'osservare che in un sol caso gli edonisti potrebbero aver ragione, quando dichiarassero che l'oggetto della morale è bensì *il piacere*..... ma il *piacere morale*, l'intima soddisfazione della coscienza, la gioia del bene oprare; ma questo non si è che il piacere dei buoni, nè è l'elemento essenziale, il dato primo della morale, e siamo da capo. Dice molto bene che bisogna infatti distinguere i *veri* dai *falsi* piaceri, cioè, diciamo noi, i buoni e legittimi moralmente dai cattivi e illegittimi; dunque il criterio del piacere non serve, perchè vuol essere a sua volta sottoposto al criterio del bene e del male.

Non risparmia neppure Aristotele e critica la dottrina del « giusto mezzo », che serve solo per certe virtù che possono cadere fra le due opposte estremità, e quasi solo, osserva, per la virtù della « moderazione » in tutte le cose.

Critica Platone, al quale concede però le attenuanti, se « la rassomiglianza a Dio tanto più perfetta quanto è in nostro potere di renderla » si può interpretare come « la pratica della verità, Dio essendo la verità » senza punto accorgersi, da capo, che in principio, nella definizione che ce ne ha data, la verità per lui non era punto Dio.

Ma se piace talvolta ai teologi di rappresentarci Iddio colla bella faccia della verità — ma verità assoluta, s'intende; — non è men vero che spesso si affaccia loro sotto le parvenze di bontà, di bellezza, di giustizia assolute. E siam sempre da capo. Quando si riportano le nostre conoscenze incerte e relative a quella che i teologi appunto credono la loro *radice*, è naturale che in quel primitivo ed indistinto tutte si confondano, il che giustifica queste sinonimie.

IX.

L'A. non dubita punto di aver trovato alla morale un fondamento più solido di tutti questi. « Ognuno — dice egli — intende perfettamente che cosa vuol dire una proposizione vera e dato di fatto: di modo che gli sarà facile di paragonare non solamente le parole, ma ancora gli atti con queste proposizioni e questi dati di fatto, conformemente alla conoscenza che ne ha ». Bravo! gli è questo il punto. Certo in morale ha tanta importanza lo « spirito critico »

quanta ne ha in ogni altro ordine di cose. Certo non si conciliano troppo bene, a mio avviso, crassa ignoranza e retta e nobile e alta moralità. Ma forse che si sa sempre che cosa è vero e che cosa è falso?

Questo è l'errore che conveniva combattere: che il sistema del Wollaston o dei razionalisti potesse darci una norma assolutamente sicura. Nessun sistema ce la può dare. Quando noi ne fossimo in possesso, non saremmo più uomini semplicemente, perchè non più soggetti all'errore. Del resto la teoria del Wollaston si concilia benissimo coi fatti, e, come bene osserva il Jouffroy, spiega l'errore morale, risolvendolo in errore logico e s'accorda colla dottrina del progresso graduale degli uomini.

C'è dunque qualcosa di profondamente vero, che deve restare. Certo un elemento importante della coscienza morale, della coscienza produttrice della morale umana, gradualmente evolventesi, è l'elemento *critico*; benchè non sia il solo, il che pure vuol essere messo bene in sodo; l'elemento *critico* ossia *il giudizio morale*, l'intelligenza morale, la ragione pratica, il retto senso della verità etica.

Il torto dell'autore fu solo, a mio avviso, di avere appunto ristretto questo giudizio morale quasi esclusivamente a questa forma:

Questo è vero e perciò è buono;

Questo è falso e perciò è cattivo;

mentre doveva tener conto pure di quest'altre:

1. Questo è bello, è nobile, grande, *veramente* ammirabile e degno; dunque è anche buono.

Questo per contro è brutto, ignobile, piccino, veramente spregevole e indegno; onde è anche cattivo.

2. Questo è sano, favorisce la conservazione e lo sviluppo, rinvigorisce e fortifica durevolmente, *veramente;* dunque, dev'essere morale e buono.

3. Questo è utile e vantaggioso, ma non fugacemente e parzialmente, ma durevolmente e a tutti, è *veramente* utile; dunque sarà buono.

4. Questo risponde ai fini più sicuramente accertati della natura, talchè sembra *veramente* (1) voluto dalla madre comune; dunque è buono, ecc., ecc...

Giacchè il giudizio morale é complesso; e il bene morale è il *bene ultimo;* ma non nel senso trascendentale d'un bene, cui è impossibile mai d'arrivare, ma nel senso tangibile di un *ultimo*, a noi, all'umanità in genere, relativo; senza che con questo debbano essere tagliati i fili misteriosi che collegano questo nostro concetto del bene con ciò dinanzi a cui ci sentiamo e ci riconosciamo veramente inferiori, e senza che questo bene essenzialmente umano debba divenire inconciliabile col bene universale!

(1) Tutti questi *veramente* dimostrano come in ogni giudizio morale si contenga un giudizio logico; ma nè più nè meno di quello che si verifica in qualsiasi altro campo. Il giudizio propriamente etico è dato dalla considerazione finale. Ciò che è *finalmente* buono è morale.

X.

Ha mille non una ragione l'autore di proclamare: « Se c'è un bene e un male, c'è conseguentemente una Religione naturale » la gran legge della quale sarà « che ogni essere intelligente, capace di agire e libero, si comporti in modo da non contraddire la verità con nessuno dei suoi atti ».... contraddire la verità, egli dice, ma intesa nel senso di ragione universale delle cose, in un senso veramente metafisico. E bisogna ben guardarsi dall'intenderla, come abbiamo ripetuto ormai fino alla sazietà, nel senso da lui definito.

Qui egli intende una verità che è nelle cose, non quella che è tra le cose e noi.

Ma non è contento: sa che non vi è niente cui non si possa muovere qualche obbiezione: crede però di poter rispondere a tutte e vi si prova, ma non fa che ripetere i soliti suoi ragionamenti, dai quali però vengono fuori parecchie buone affermazioni: questa, ad es., benchè implicita, che la morale dev'essere un'armonia, una conciliazione di più ragioni, un'*arte* insomma, nè delle più facili, per la quale, aggiungiamo noi, ci vuole per lo meno altrettanta penetrazione, altrettanto acume, altrettanta finezza e altrettanto tatto, quanto se ne ha da trovare nell'ingegnoso e delicato meccanismo dell'animo artistico o dello spirito scientifico o del genio filosofico.

È sempre possibile quest'armonia e questa conciliazione tra i varî *diritti* e i varî *doveri*, che ora sfuggono ogni momento alla penna dell'autore, che non si cura nemmeno più di chieder per ciò venia al lettore? Si tratta sempre ad ogni modo della migliore approssimazione.

*
* *

In conclusione, accade di questa dottrina dell'inglese filosofo, quello che accade di molt'altre, anzi di tutte le escogitazioni umane. Tutte le si possono abbattere volendo, con maggiore o minor fatica, tutte o quasi tutte le si possono esaltare. Occorre accettarle in quanto hanno di buono, con buone intenzioni; cioè — e questo sarà specialmente vero trattandosi di dottrine morali — mettendosi una mano sulla coscienza e giudicandole sopra tutto *onestamente*.

Novembre, 1901.

C. Trivero.